

チベット仏教史略説

はじめに

「チベット」は久しく獵奇の対象、貧困乃至無知の象徴であった。近年、テレビジョンの映像でチベットの風景が世間に伝えられると、どのような事情で、あのような岩山の高地に目をあざむくばかりの宮殿や寺院が出来上っていったのかという質問を受けるようになった。「東北の『チベット』で起った……」と報道される場合の『チベット』のイメージと重ならないというのであろう。このような質問を寄せる人達に、チベット仏教の到達している境地を映像にでもして見せることが出来たなら何

と言うであろうか。おそらく素直に信ずる人はいないに違いない。

山 口 瑞 鳳

チベットの仏教をはじめて日本に伝えたと思われる小栗栖香頂は、その著書を『喇嘛教沿革』（明治十年刊）と名づけ、「喇嘛教」は「古ノ密教ナルユト」を説明している。これはL・A・ワッデルが *The Buddhism of Tibet or Lamaism*, London 1895 を発表するよりも早くに「ラマ教」の称を用いたものである。小栗栖が種本に用いた魏源の『聖武記』（一八四二年著）でも「刺麻」の称はあるが「刺麻教」という名称を用いていない。しかし、この称がこの当時に用いられていたとし

ても異とするには足らない。

ただ、「ラマ教」の称が「仏教」と切り離して用いられる時と、「ラマ」をとりわけ尊重するからこの称がある」と説明される場合、もしくは、小栗栖のように「密教」とばかり規定するような際に、「チベット」に関する猟奇趣味の情報を絡ませた判断が「ラマ教」に紛れこんで、「仏教の一派」とか、「土着の宗教と混淆した仏教」という解説にvariety易いし、現にこのように説明されるのが普通になっている。

しかし、チベットの仏教は歴史的な成り立ちから見ても、教理的な系譜から言っても、インド仏教の正統を承け継ぐものであり、チベットの変容をどれ程考慮に入れても、中国や日本の仏教がインド仏教の主張と似ても似つかぬ変り方をしているのに較べると、「変容」という言葉に同じ意味をもたせる限り、用いる必要がない程である。チベットの仏教はチベット語で書かれた「インド仏教」であり、インド仏教の最終部に続く「続インド仏教」と言っても必ずしも当を失した表現ではない。そのような意味から、「チベット仏教」に異教を思わせる響

をもった「ラマ教」の称は、少くとも学問の世界では用いるべきではない。これは、使用者の無知の告白に通ずるといふべきであろう。

明治以来の日本の仏教学は、日本仏教各宗の伝える伝統的な教理学や歴史とは別に、中国仏教の典籍そのものの研究からインド仏教の梵語系典籍の調査研究へ進み、チベット語訳の仏典まで参照して大きい発展を遂げた。しかし、インド仏教の研究は、梵語系仏典のみではその資料に限界がある。文字の伝達機能を無視して、歪曲したり、時には転換するような解釈学が、この世界では普通であることからすれば、成立の時代は九世紀前半に集中するがチベット訳された関係典籍を充分利用することは勿論、そこに残された解釈学の伝統を参考にしなければ万全ではなく、インド仏教学そのものが鼎の軽重を問われかねない。

チベットに伝わる「仏教学」を具体的に「続インド仏教」として研究する時、はじめて「インド仏教」の中国仏教・日本仏教的理解から解放される分が少くないことを理解して貰いたい。

仏教の初伝

チベット人が初めて仏教に接触したのはかなり古い時代であったかも知れない。山一つ隔てたとはいえ、ネパールのすぐ北に位置していたのであるからその可能性はつよい。しかし、史料の上からいう限りでは、有名なソンツェン・ガムボ Strong bisan sgam po (581-626) 王の時代、それも晩年に、唐とネパールから迎えられた王妃二人がもたらしたものらしい。ラサには唐の文成公主が建てたラモチェ Ra mo che (小昭寺) とネパールのティツェン Khri bsan 妃の創建に帰せられるトウルナン Phrul snang (大招寺) の二大寺があって、古くからあったことは八世紀末の崇仏誓約の詔勅に言及されているから確かであろう。ただ、これらはいくまでも王妃達の信仰を示すものであって、当の大王の信仰については敦煌文献のこの王の『年代記』中にも言うところはない。後世のチベット人がこの王を「法王」と讃えて仏教を扱めたとするのは、ソンツェン王の本名、ソンデツェン Song Ide bsan と、百年後に現れて仏教を国教としたティソン

・ツェン Khri strong Ide bsan を誤りとらえたところに由来するとしてよいであろう。

しかしながら、宮廷の中で仏像礼拝のような行事の伝統はあったらしく、文成公主の曾孫ティ・ドゥァーン Khri dus strong (676-704) 王が南詔攻略の基地としていたカム Khams 地方のリンティン gling khri rtsé (ツルゲ sDe dge に近い) に、この王の時仏寺が建てられたとある碑文は記している。

王歿後に、その子ティデ・ツクツェン Khri Ide gsung bsan (703-754) が唐から金城公主を妃に迎えた。王は当時七才であったが、その後、この王女が側近随従などと共であるうが、仏教の信仰を宮廷周辺に盛にしたらしく、王の晩年に、後年サムイェー bsan yos 大僧院の建つタクマル Brag dnor の地に二つも寺が建てられ、王歿後の排仏運動で破壊されたと伝えられている。

同じ王の晩年、若者五人を唐に遣わして仏教を学ばせ、仏典をチベットに将来させたとの伝承があり、彼等が帰途に成都淨衆寺宗の金和尚、無相(新羅出身)の教を受け、そのうちの一人が、後年禪僧摩訶衍をチベットに

招いた時、教団の責任者になっていたともされている。ついで立った王ティンソク・デツェン(742-797)王が二〇才に達した時、仏教を国教とする決心をした。早速バ・セルナン dba's gSal snang をネパールに遣わして、その地に滞在していたナラシタ大僧院の長老シャーンタラクシタ Santarakṣita を招いて教を受けたが、受け容れ事情が整わなかったので一旦この聖者をネパールにかえした。

その後、グー・ティサン・ヤプラク nGos Khri bzang yab lag などが崇仏運動を推進し、七六七年には勇将・ダン・ギャダ・レクシク sBrang rGya sgra legs nigs(略悉)等を唐に遣わして仏教導入の準備を整え、再びシャーンタラクシタを迎えた。シャーンタラクシタは二度目の入国に際して、ウディヤーナ Uddiyāna(スワット渓谷)の有名なタントラ行者パドマサンバヴァ Padmasambhava を招いたとか同行したと伝えられる。

シャーンタラクシタはタクマルに新しい淨域を選び、パドマサンバヴァが地鎮の儀を行って、七七五年から十二年がかりのサムイェー大僧院建築工事が始った。七七

九年に本堂 puṣpa 完成したので、その機会を選んでシャーンタラクシタはチベット人に具足戒を授け、初めてこの国に僧伽を結成した。その上で彼等と共に本堂の落慶法要を営んだ。その時、この名僧は良家の子弟を集めて梵語を学ばせ、訳経事業に一步を踏み出させた。一方、王は、王妃以下諸王高官を集めて崇仏を誓った詔書に署名させた。

禪とインド仏教の論争

シャーンタラクシタは何時歿したか明かでない。七八六年に敦煌がチベット軍に占領されて、禅僧摩訶衍がチベットに召喚され、サムイェー寺で他の二人の漢人僧と共に彼等の仏教を説いた時、なお在世していたのであろうか、翌年サムイェー全体が完成した時、その落慶法要は、プトゥンによる一説では、この大学匠とは別人が主宰したことになる。彼等の仏教とインド仏教との根本的な隔りに将来の論争は必至であるとして、論争の際その弟子カマラシーラ Kamalasila(蓮華戒)を呼んで対応させることを遺言したとも言われる。

シャーンタラクシタの禅宗に対する態度を別に示したものはないが、後に見るカマラシーラのそれと同じであろう。無上瑜伽系のタントラ仏教に対しては、仮託とらしい一点を除けば、積極的な肯定意見をもっていたあとはない。パドマサンバヴァを招いたとか同行したというのは後代の説であり、パドマサンバヴァが長くこの地に留ることを許されなかったということからすれば、これがむしろシャーンタラクシタの態度を示したものとされるべきであろう。

カマラシーラについても、彼が特にタントラ仏教を勧めたり、受け容れたりした跡はない。彼は七九四年にチベットに至り、ティンソク・デツェン王の前で摩訶衍の説を却けたので、以来インド仏教の正統性が確立されたと伝えられている。摩訶衍説というより、それよりは徹底した保唐宗の見解が取り上げられて、その著作 *Bhāvāna-krāma* (*sgom pa'i rim pa*)『修習次第』第二・三巻に批判されている。

この時、インド仏教の立場から禅宗に向けられた批判は大きく分けて二つあった。一つは基本的な態度の相

違、他は修習方法の差であった。インド仏教の見方では、衆生が一切法の無自性であることを知らないで我執によって苦惱の淵に沈んでいる。これを見て悲愍の心を起し、救済の誓願を立てて、誓願の確かな達成のために菩提を志し、六波羅蜜を行ずるといふ。菩提、即ち一切法の無自性であることを証得する智は聞、思、修を通じて得られ、その「修」とは、心を三昧において諸法を「観ずる」ことであるが、常に「方便」という実践に裏うちされて誤った証を免れると理解されていた。ところが、禅では自ら、が悟りを開くことを目的として、開悟成仏においてすべてが集約的に達成されるものと理解した。つまり、「方便」を欠いたまま般若の智に至りうるものとし、般若波羅蜜多はすべてに勝り、般若の智を完成すれば、他の諸波羅蜜多は同時に成るとさえ考えた。いわば、利他の誓願の欠落した自利のみの立場を示し、更に、本来具わっているとされる「如来蔵」を根拠として「観」を捨て、「空」を証得する智に達しようとはしないで、三昧を享受することをもって如来の境地に通ずるものとした。従って、カマラシーラはこれを小乗どころではな

く、仏教以前のものと批判したのであった。

シャーンタラクシタ師弟の仏教が瑜伽行中観派であることはよく知られている。大乘仏教中の二大思想を折衷したものである。あるいは、中観自立論証派で立てられる勝義、世俗二諦のうちの世俗諦として、唯識の考え方を取り入れたものということができるかも知れない。そこには唯識系の修道論に対する評価と尊重があったと見られてよいであろう。

吐蕃の重仏教政策

摩訶衍が敦煌に去った二年後に王は退位し、その翌年に歿した。カマラシーラもその前後に不慮の死を遂げたことと伝えられる。シャーンタラクシタともども布教に殉じたと言ふべきであろう。その頃から九世紀に入るまで破仏に近い混乱が続いた様子であり、その旨は、ティデ・ソンツェン Khri Ide strong btsan (776—815) 王がカルチェン skar cung 大寺を建て、父王の時と同様崇仏誓約を臣下に求めた事情として、同詔勅に示されている。しかし、九世紀に入ると、シャーンタラクシタの詩い

た種は早くも実をつけ始め、仏教界の事情は安定した。教団指導者であったデンカ・ペルギ・ユンテン Bran ka dPal gyi yon tan やニヤン・ティン・ゲジン Myang Ting ngé 'dzin が国政の頂点に立って八二一年には唐と、八二三年にはウイグルとそれぞれ和平条約を締結させ、唐蕃会盟碑を建立し、敦煌に聖光寺を建てて平和を記念した。

勿論、重仏教政策ともいうべきものを推し進めた。訳経事業に力を入れ、八一四年には翻訳用語を統一して旧訳経典群の改訂も行った。一口に訳経事業というが、今日でも難解な教理を含む大経典群を一語一語正確にチベット語に移しかえたのである。この事業は既にチベット人の仏教理解をかりそめのものでなくした。この時代前半の指導的な訳経僧イェシェーデ Ye shes ste は、インドの学僧達との協力ですぐれた訳業を残したばかりではなく、仏教諸教理に関する秀れた覚え書『教説の相違』 [T'a bai khyad par を著わしている。後半期にはカワ・ヘルツェク Ka ba dPal brtsags が仏教の用語を解説した『法の諸相』 Chos kyi rnam grangs とその注釈

を著わし、諸経を引用した仏教概説も試みてその理解の深さを示している。

訳経事業はティツク・テツェン Khri gtsug lde btsan (806—841) 王の時代にも続けられ、八二四年成立と思われる『デンカル目録』 Dan kar ma は、既に大小乗の主要経論を殆んど扱い終えたことを示している。その後吐蕃王朝が崩壊する八四三年頃まで、この国は占領地から吸い上げた富の殆んどすべてを投入して仏教事業を推進したのである。そのうちでこの訳経事業に用いられた費用はどれ程を占めたか知れないが、膨大なものであったに違いない。多くのインド人学僧を招き、梵語をチベット人に習得させて学僧を養成した。それだけでも容易ではない。両国の学僧達の共同作業は綿密に遂行され、この後の仏教再興期以後の翻訳の仕事に較べると、一般に遙かに優れた成果を遺している。そこに、この時期に推進された事業の規模を推測することが出来る。

八世紀末から九世紀前半にかけて興隆したチベットの仏教は、上から与えられた官製のものであったが、鞏固に根づいたものであった。王朝崩壊後に仏教は亡んだと

チベット人は言う。しかし、それは事実と反する。確かに、表立った目覚しい仏教事業はその後行われなかったが、この時代の歴史的な記録が殆んど失われて後代に伝わらなかつたのに対し、仏典の方はどうであったであろうか。大きな困難の中から蒐集されたとはいえ、大部分が残ることが出来たのである。

王朝崩壊後は、混乱の時代であったと言われる。しかし、ボン教が仏教化しても、仏教がボン教化したのではない。巷に卑俗なタントラ仏教が拡がって、その儀軌に土地の神の名が登場しても、民衆の間に仏教が根を下したあかしでしかない。土地の神々には勿論仏教を変える力はなかった。民間に基盤を厚くした仏教は、やがて仏教の墮落を意識し、反省する人々を生み出し、戒律再興運動に走らせた。彼等は一様に瑜伽行中観派の仏教を志向し、新しい流行のタントラ仏教になだれこまなかった。そこに吐蕃期の仏教、というよりシャーンタラクシタ師弟の遺した影響力が生き続けていたのを見ることが出来る。

仏教の再興

仏教再興運動は東の青海地方、西のガリ *gan-garis* 方面と時を同じくして中央チベットにも起った。それは戒律を復興し、僧伽を再興して吐蕃時代の正統仏教を復活する方向に動いた。古派仏教の墮落に反撥したが、頼りにしたインド仏教界も、当時は同様にタントラ仏教に大きく支配されていた。従って、カリから帰国しようとするアティーシャ *Atiśa* (982-1054) に翻意して貰って中央チベットに招いたが、彼は人々に、大衆部の戒を受けてタントラ仏教を学ぶように勧める始末であった。

アティーシャと直接深い結びつきをもたなかったが、サキヤ派 *Sa skya pa* の下クミ訳経僧 *Brog mi lo tsa ba* (993-1074) や、後年カギニュー派 *bka' bgyud pa* の成立に、その弟子 *Shin-lon* *mi la ras pa* (1040-1123) を通じて影響を与える *Mar pa* (1012-97) などが新しいタントラ仏教を学んで説いていた。タントラ仏教は隠然とした勢力をもって拡まっていたが、少数派であり、おそらく白眼視されていた。

当時、アティーシャの弟子達は三群に分れた。一つは控え目ながらアティーシャにならってタントラ仏教を学

ぶもの、他は、有部の戒を受けて無上瑜伽以上のタントラを実習しないもの、第三は密教を全く学ばないものであった。第一のものも後には有部の具足戒を受けるようになった。彼等の間から *gam-po-pa* *sam-po-pa* (1079-1153) が現れ、ミラレーバから「大印」*mahamudra* のタントラを学び、その禪定過程にとり入れ、後にカギニュー派と呼ばれる集団を發展させる基盤をつくった。彼自身も具足戒を受け、瑜伽行中観派的立場に立つものであった。その点はサキヤ派も大きく異なるものでなかった。

アティーシャがガリ王の為に説いた『菩提道燈論』 *Bodhipathapradipa* では、小乗、大乘、金剛乗の総括を理想として、その中核として中観辯證論派の立場が提唱された。そのアティーシャは、ガリ滞在中に既に求められてリンチェン・サン *rin chen bzang po* (938-1055) と共に法称の『現觀莊嚴論語釈』を訳出しているが、中央チベットでは、清弁の『中観心頌』、同注『思辨炎』、世親の『撰大乘論釈』等をナクツォ訳経僧 *Ngag*

toho lo tsa ba (1011-?) と共訳している。いわば監修であらうが、後のものはいずれも香しい評価が得られていない。こうした要求の中に身を置いて示した『菩提道燈論』の自註でもなお、唯識を異解として中観辯證論派の立場を示している。

ところが、『中観説示』 *Madhyamakopadeśa* の中で世俗において一切法は、こなたの見る側で言う限り、因果等の在り方一切も顕現する通り真実であるけれども、勝義では……

として二諦を区別して、生滅の世界を識の働きのうちに認め、瑜伽行中観派的表現をとり、その著作の『開宝篋論』 *Ratnakarandadhizā* における

一切は、己れの心(そのもの)が幻の偽りの化現のこ

とくに顕現したものである。

と示している。この引用に見える考え方はサキヤ派のラムデー *Lam 'bras* 『道果説』に見える見解に近いが、やはり、瑜伽行中観派というべきであろう。

サキヤ派は、一二〇四年にインドから回教徒の難を脱

れてチベットに入ったシヤキヤシニリーバドラ *Sakya-shin-lon* (1127-1225) の影響を受けて、顕教教学を志向する傾向を強め、唯識、中観等を盛に研究するようになつて、ニヤン・クンガベン *Nya (rNgegs) dpon Kun dga' dpal* からレンダ *Red mad 'pa* (1349-1412) に続く中観辯證論派の系統も現れた。しかし、主流は中観自立論証派乃至瑜伽行中観派の見解を保つものであった。

サキヤ派の勢力圏にいてカギニュー派系のトブ *Khro phu* 寺や、サン *gsang phu* 系のニヤル *Zhalu* 寺と拠ったプトワン *Bu ston Rin chen 'grub* (1290-1364) はタントラ仏教一般を組織的に把握したチベット仏教における最高の存在であるが、瑜伽タントラ(『金剛頂経』)の実践を重んじ、『時輪タントラ』を至高のものとした。

その頭教的な立場は瑜伽行中観派に近いように思われるが、晩年『秘密集会タントラ』に傾倒したと言われる。

瑜伽行中観派は、勝義では一切法が無自性であって、不生不滅であるとするが、世俗の真理として識の幻の如き有を信じ、転識得智の修道体系を奉じたから、タント

ラ仏教的修習に必然的な結びつきをもつ必要はなかった。いいかえれば、中観自立論証派の哲学が唯識系の修道論と結びついて二大教学の折衷を果していたのである。従って、タントラ仏教を無視出来る立場をとるものにとつては、統合性の点で魅力のある見解であったかも知れなかった。しかし、タントラ仏教を動かぬ存在として評価する人には、瑜伽行中観派の見解はもはや充分ではなかった。

他方、中観辯論証派は二諦を分けずに生滅の世界を否定したので、唯識を評価する立場はとれず、独自の修道体系のないところから、無上瑜伽タントラのうちで、『聖父子流』Phags skor の解釈学をもつ『秘密集会タントラ』を取り上げて、自らの修道体系に組みこみ、タントラ仏教がとりこんだ反仏教的要素や、本来具えていた非教团的傾向を克服する方向に動いたのではないかと思われる。

プトゥンは、『秘密集会タントラ』のグー流 Gos lugs、マル流 Mar lugs と呼ばれる伝承を統合し、サキヤ派では、プトゥンの解釈を経た『聖父子流』の『秘密集会タ

ントラ』やシャキヤシュリー由来の『聖父子流』によるそれが尊ばれた。サキヤ派のレンダワに師事したツォンカバ bTsong kha pa blo bzong grags pa'i dpal (1375—1419) はレンダワやその師からこのタントラを学び、更にプトゥンの弟子達からもその教を受けた。そして、プトゥン自身が晩年に手がけて果さなかった『秘密集会タントラ』の解釈学をツォンカバ一流の大胆な形で完成させたのである。

ツォンカバの仏教

ツォンカバはどこから見ても揺ぎない宗教的天才であった。仏教の流れの中に身を置いて、問題を正確に把握し、最も説得力のある形で処理して見せたと思われるからである。一六才の時師の許を得てアムドから中央チベットに至り、ディズン 'Bri gung やンヘル 'Tshal' 及びニヒタン sNye thang' サンパ gSang phu で学び、アムドで学んだことの復習を終えた形で一九才の時ツァン gTsang に向った。この時、既にニヤル寺においてプトゥンの後継者から『勝樂タントラ』の灌頂を受けた。更に

西に向い、ガムリン Ngam ring まで訪れた後に東に戻り、ツェチエン Tse chen に赴いてニヤク (ニニヤン・クンガペルから般若経の講義を受けて感銘し、その弟子レンダワに紹介されて以来仏教学の全般にわたり、長くその教を受けた。一三九〇年の春タントラを学ぶためにレンダワに教を乞うところがあつてツァンに赴いた時、途中ラマ・ウマン bla ma dBu ma pa brTson 'grus seng ge に遭った。この折レンダワから『秘密集会タントラ』の釈義を聴き、更に『時輪タントラ』を学びたいと思つていた時、レンダワからしばらくタントラをやめて顯教の学習に専念してはと忠告された。しかし、ツォンカバは志を翻さなかったと伝えられる。ここにタントラ仏教に対するツォンカバの評価が現れている。

その後プトゥンの弟子達から『時輪タントラ』や瑜伽タントラを学び、瑜伽の実修につとめた。一三九二年にウマパと共にラサに近いガワドン dGa' ba gdong に至つて修定し、ウマパに導かれた神秘的体験を通じて多くの疑問を解決したといわれる。一三九五年ロダクに招かれて至り、ナムカ・ゲンシェン Nam mkha' rgyal mtshan

(1326—1401) からカダムニ系統 (rNgog lo y Gro lung pa) の道次第を学んだ。

一四〇〇年レンダワがガワドンにツォンカバを訪ねた時、二人は連れだつてラズン Rva sregng に冬を過ごし、翌年の夏安居にはレンダワのタントラの師ロチェン・キャブチョク・ペルサン Lo chen sKnyabs mchog dpal bzang も加わった。レンダワの帰った後、ツォンカバはロチェン等の求めに応じ、ラズンに赴いて『菩提道次第論』Byang chub lam rim を著わした。

その後、ヤルルンに招かれたりした後、ウルカ・チャンパリン 'Ol kha Byams pa gling に至り、『秘密集会タントラ』を広く説き、同じく、ロチェン等の請を受けて『秘密道次第論』gSangs chen lam gyi rim pa を著述した。一四〇六年のことと思われる。その翌年頃『善説心髓』Legs bshad snying po や『理説大海』Rigs bshad rgya mtsho が書かれた。

一四〇九年、ガンデン大僧院 dGa' ldan rnam rgyal gling が出来上り、翌年早々ツォンカバが入山した。その翌年『秘密集会秘訣五次第照明の灯火』Rim lnga rab

tu gsal bari sgras me が書き上げられた。その後、ツォンカパは『勝樂』と『秘密集会』関係の校訂・注釈に没頭し、一八年『入中論広釈密意明説』(dGongs pa rab gsal)を完成し、翌年『勝樂根本タントラ』の広釈を完成して歿した。

このような生涯を見ると、タントラ仏教の存在を動かぬものと評価し、アティーシャの時代とは異って修道の窮極に見定めていた姿勢が窺われる。従って、アティーシャが必ずしも明確に示していなかったタントラの扱い方をはっきりさせる必要を感じていたと思われる。ツォンカパは三乗統合の中心教理をアティーシャと同じく中観帰謬論証派に求め、二諦を分たず、生滅を認めることを拒み、識の有を未了義のものとした。無上瑜伽タントラとして『秘密集会タントラ』を至高のものと示し、その『五次第』(Pañcakrama)を説き、生起・究竟の二次第を順に従って二つながら修習することを求めた。「聖父子流」の解釈学によって、タントラ仏教のもっている誤られ易い要素を除き、有部の戒律と抵触するものを去って中観帰謬論証派の空観を修習する道に指定したのであった。

チベットの仏教学はツォンカパで大成する。そこに残されたのはサキヤ派を主とする中観自立論証派からの反論とそれに対する批判的処理であったが、概ね十八世紀頃までのアムド Amdo 系の学匠によってその任は果されたと見てよいであろう。従って、ツォンカパの教説を見るには、逆に、シャムヤン・シエハー・ドルジェ Jam dbyangs bhad pai rdo rje (1648—1722)やチャンキヤ・ルルペー・ドルジェ Cang skya Ral pai rdo rje (1717—86)等の説くところから問題点を押えた上でツォンカパとサキヤ派系の議論を見るのがよいと思われる。

如来蔵常堅他空説の批判

チベット仏教の中で起った論争として他に一つ注目しなくてはならない主題がある。それは如来蔵をめぐるものであった。チベットでは古来「弥勒の五法」と称して『現觀莊嚴論』(Abhisamayalankara)に始り『宝性論』(Ratnagotravibhāga)に終る論書が研究された。最後のものは Uharatantra (rGyud bla ma) の称で呼ばれた。

そこに説かれ如来蔵を勝義の「有」として恒常不變堅固の特性をみとめ、一切諸法に関しては「空」であると説明するものが現れた。この説はチヨナン派 Jo nang pa のシエラプ・ゲンツェン shes rab rgyal mtshan (1292—1361)によって唱えられ、「常堅他空」(tag brtan gzhan srong)の邪説としてプトゥンなどによって批判された。その態度はツォンカパ以後のゲルー派にも承けつがれているが、如来蔵を勝義有でないとするのは勿論、未了義の説として却けるものであった。また、「他空説」が空を「無」の意味で扱っていることも非難された。論争で明かになっていることは、チベットに『大乘起信論』の影響が全く見受けられず、如来蔵は唯識説の基盤の上で考えられ、転識得智の理念から理解されているので、「信」によって「果海全現」があるという扱え方はいず

れの側にも崩していないことなどである。

プトゥンは、如来蔵が説かれた目的を、等しく仏性を具えるところの他者が軽んじられないためと、一切衆生の救済を思い、菩提を志向しながら退転する心が起らないように衆生を励ますためであるとしている。

従って、古派 rNying ma pa が「大究竟」(Dzogs chen)の教義にもとずいて「本来解脱している」(ye grol)立場から修道無用論を説いたのもチベット仏教一般からは厳しく批判された。これらに見られる本流の考え方が「統インド仏教」として正当なものであるならば、中国・日本に見られるこの種の考え方と比較して見ることに大きい意義があるであろう。

(おまぐち ずいほう・東京大学教授)